

Las precondiciones económicas del autogobierno político	Titulo
Gargarella, Roberto - Autor/a	Autor(es)
Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2003	Fecha
	Colección
desigualdad social; desigualdad económica; economía; filosofía política; teoría política; instituciones políticas;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100603125907/17gargarella.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



Gargarella, Roberto. Las precondiciones económicas del autogobierno político. En publicacion: Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía. Atilio A. Borón. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2003. ISBN: 950-9231-87-8. Disponible en la web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/teoria3/gargarella.pdf>

Fuente: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

Las precondiciones económicas del autogobierno político

Roberto Gargarella*

Introducción

En la actualidad tendemos a descuidar las vinculaciones que existen entre las reflexiones político-constitucionales y las referidas a la organización económica de la sociedad. Desarrollamos tales reflexiones como si estuvieran dirigidas a dos esferas completamente independientes entre sí. Asumimos, de hecho, que es posible pensar acerca del modo en que organizamos nuestra vida constitucional sin preocuparnos mayormente por el contexto socioeconómico en donde van a funcionar las instituciones que propiciamos. Del mismo modo, nos acercamos a los asuntos de la vida económica sin mayor preocupación por el impacto que los desarrollos de la misma tienen o podrían tener sobre la comunidad. En todo caso, cuando vemos que tales desarrollos resultan demasiado nocivos para nuestra vida social, nos preocupamos por idear remedios destinados a repararlos, como si no hubiéramos estado sobre aviso de lo que podía ocurrirnos.

Exploraré aquí tres argumentos destinados a articular particularmente nuestras intuiciones políticas igualitarias con nuestras intuiciones igualitarias en materia económica. Los tres argumentos aparecerán enraizados en la tradición del pensamiento republicano, y específicamente en la preocupación republicana por tornar posible el autogobierno colectivo. Antes de examinarlos, dedicaré unas líneas a llamar la atención sobre el modo en que tiempo atrás el igualitarismo político y el económico aparecían interrelacionados.

* Abogado y sociólogo de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Doctor en Derecho (UBA, 1991). Jurisprudence Doctor (Universidad de Chicago, 1993). Post-doctorado en el Balliol College (Oxford, 1994). Guggenheim Fellow (2000).

El desacople entre el diseño constitucional y el diseño de la economía

Según entiendo, contemporáneamente tendemos a despreocuparnos de los prerequisites económicos de los sistemas institucionales que defendemos. Esta falta de reflexión político-académica resulta notable en particular cuando comprobamos de qué modo, hace siglos, ambas cuestiones eran examinadas como cuestiones básicamente inescindibles –en especial en los estudios que a grandes rasgos, y desde nuestro lenguaje común, podríamos inscribir dentro del campo del pensamiento igualitario. Un excelente y pionero ejemplo de esta visión aparece en el famoso trabajo *Oceana*, de James Harrington, quien en 1656 trató de explicar de qué modo se podía organizar a la sociedad de forma tal de ponerla al servicio de los ideales del autogobierno. Harrington propició la adopción de estrictas normas destinadas a limitar la adquisición de tierras para de esta forma evitar las severas desigualdades ocasionadas por la excesiva posesión de riquezas. Su ideal de república se vinculaba por entonces con una sociedad igualitaria, compuesta de ciudadanos dedicados a las labores agrícolas. La vida económica de la sociedad, regulada en *Oceana* a partir de una peculiar ley agraria, se articulaba perfectamente con una diversidad de normas adicionales destinadas a organizar la vida política de la misma, que incluían desde referencias a las formas mixtas de gobierno hasta medidas para tornar obligatoria la rotación de los funcionarios en sus cargos (Harrington, 1656).

Una concepción similar puede encontrarse en los escritos del inglés Thomas Paine, quien también se preocupó por vincular el diseño de instituciones políticas bien definidas con un modelo acabado de organización económica. Su visión del diseño institucional alcanzó su máxima expresión en la Constitución de Pennsylvania de 1776, que contribuyera a redactar, y que incluía entre otras medidas una poderosa legislatura unicameral (que era la contracara de un Poder Ejecutivo debilitado), mandatos cortos, rotación en los cargos, derecho de revocatoria de mandatos, publicidad de las sesiones parlamentarias, instancias de discusión popular de los proyectos de ley. Mientras tanto, su visión de la organización económica de la sociedad resultó expresada fundamentalmente en su escrito *Agrarian Justice*. En dicho trabajo Paine hizo referencias a la propiedad común de la tierra no cultivada y a la necesidad de crear un fondo nacional capaz de asegurar la subsistencia de cada individuo mayor de veintiún años, en compensación de lo que cada uno había perdido a partir de la introducción de un sistema de propiedad privada (Paine, 1995).

De un modo similar, los discursos del igualitarismo político y el igualitarismo económico aparecieron entrelazados en los orígenes del constitucionalismo norteamericano, a partir del trabajo de una multiplicidad de figuras provenientes de extracciones sociales y orientaciones políticas bien diversas. La mayoría de los activistas a los que me voy a referir, agrupados por lo general dentro del campo del ‘antifederalismo’, consideraban que su país se enfrentaba a una divisoria de caminos dramática: o se optaba por una economía basada en el comercio, o se elegía radicalizar la organización agraria que por entonces todavía distinguía a los Estados Unidos. Enfrenta-

dos a aquella encrucijada económica, los antifederalistas propusieron el modelo de organización que fuera más favorable a la promoción de una ciudadanía comprometida y solidaria y así, finalmente, al autogobierno colectivo. En definitiva, decidieron subordinar el diseño de las instituciones económicas al proyecto de organización constitucional más general con el que estaban comprometidos.

Los escritos de Thomas Jefferson, por ejemplo, aún cuando Jefferson rechazara la inscripción de su nombre dentro del campo antifederalista, ilustran muy adecuadamente esta forma de pensar. Jefferson realizó ante todo una significativa contribución a la reflexión institucional, que se hizo visible en los trabajos que preparara para su estado natal, Virginia. Estos apuntes guardaban una perfecta armonía con sus escritos agrarios y su crítica al incipiente desarrollo industrial-comercial norteamericano. De acuerdo con el político virginiano, si la comunidad se organizaba en torno al comercio iba a producirse en el corto plazo un paulatino deterioro de la vida social de la comunidad: previsiblemente, los ciudadanos se iban a preocupar cada vez menos de los asuntos comunes, y cada vez más de los propios. De modo similar, el antifederalista Charles Lee proponía alcanzar una ‘Esparta igualitaria’, una sociedad simple, agraria, y libre de los efectos perniciosos del comercio (Jefferson, 1984). Lee, como otros antifederalistas, asumía que la igualdad en la distribución de la propiedad era necesaria para “preservar la libertad civil” (Wood, 1969: 70).

También en Latinoamérica pueden encontrarse concepciones similares durante los años fundacionales del constitucionalismo. El líder político uruguayo José Gervasio Artigas acompañó su prédica democrática con la redacción de un significativo ‘Reglamento provisorio de la Provincia Oriental para el fomento de la campaña’, en septiembre de 1815, en el que ordenaba una repartición de la tierra con criterios muy igualitarios: “los negros libres, los zambos de igual clase, los indios y los criollos pobres, todos podrán ser agraciados con suertes de estancia, si con su trabajo y hombría de bien propenden a su felicidad y a la de la Provincia” (Street, 1959).

Del mismo modo, a mediados del siglo XIX, muchos de los más importantes políticos mexicanos retomaron una tradición igualitaria ya bien arraigada en su país y propusieron estrechar los vínculos entre el constitucionalismo y la reforma económica. Notablemente, el presidente de la Convención Constituyente de 1857, Ponciano Arriaga, sostuvo que la Constitución debía ser ‘la ley de la tierra’. Refiriéndose a la ‘monstruosa división de la propiedad territorial’, defendió la reforma de la misma como elemento necesario para la ‘igualdad democrática’ y la ‘soberanía popular’ (Zarco, 1957: 388-389). Resultaba obvio para él que el pueblo mexicano no podía ser “libre ni republicano, y mucho menos venturoso por más que cien constituciones y millares de leyes proclamen derechos abstractos, teorías bellísimas pero impracticables, en consecuencia del absurdo sistema económico de la sociedad” (Zarco, 1957: 387). De modo todavía más enfático, el convencional Ignacio Ramírez defendió la participación de los trabajadores en las ganancias de las empresas, tanto como el establecimiento de un salario de subsistencia para todos, como forma de asegurar los funda-

mentos de la nueva república. A él, como a otros convencionales, les preocupaba que la nueva Constitución no dijera “nada [sobre los] derechos de los niños, de los huérfanos, de los hijos naturales que faltando a los deberes de la naturaleza, abandonan los autores de sus días para cubrir o disimular una debilidad. Algunos códigos antiguos duraron por siglos, porque protegían a la mujer, al niño, al anciano, a todo ser débil y menesteroso, y es menester que hoy tengan el mismo objeto las constituciones, para que dejen de ser simplemente el arte de ser diputado el de conservar una cartera” (Sayeg Helú, 1972: 92). Orientado por similares preocupaciones, el convencional Olvera presentó entonces un Proyecto de Ley Orgánica sobre la Propiedad, mientras que su par Castillo Velasco adelantó su ‘Voto Particular’ destinado también a proponer una redistribución de la propiedad.

Todas estas iniciativas se orientaban en direcciones similares. Originadas en el trabajo de personalidades muy relevantes en su tiempo, ponían su acento en cuestiones que hoy lentamente hemos ido dejando de lado. Fundamentalmente, venían a llamarnos la atención sobre la importancia de razonar más articuladamente, de reconocer la relación entre la organización política y la económica. De modo más específico, tales elaboraciones venían a articular un incipiente igualitarismo político con una clara preocupación por el igualitarismo económico.

En lo que sigue exploraré tres argumentos orientados a sostener el valor de concepciones como las tratadas en las líneas precedentes. Dichos argumentos, según entiendo, se encuentran arraigados en la tradición republicana y parten de una común preocupación por afirmar el ideal (republicano) del autogobierno.

Economía, cualidades de carácter y ethos social

En primer lugar examinaré un argumento referido al impacto de los arreglos económicos de una comunidad en la conformación del carácter de sus miembros. Al hacerlo tomaré como supuesto una intuición simple, que nos dice que el autogobierno requiere de ciudadanos animados por ciertas disposiciones de carácter, tales como el ánimo de participar en los asuntos comunes o de comprometerse con la vida pública.

Como punto de partida podríamos comenzar reconociendo que las instituciones más vinculadas con nuestra vida diaria tienen una enorme influencia sobre el modo en que nos conducimos habitualmente. Sabemos que la familia, por ejemplo, es una ‘escuela de carácter’, como lo son las instituciones educativas. En ambos espacios, de modo abierto, se transmiten valores y enseñanzas acerca de cómo vivir. Una vez que admitimos esto podemos comenzar a prestar atención al modo en que se difunden valores y se incentivan ciertos modelos de conducta a partir de las pautas económicas dominantes en nuestra comunidad. Esto tiende a ocurrir, en particular, cuando nuestra vida depende tan estrechamente de nuestros éxitos o fracasos en el mercado económico – como de hecho sucede en la mayoría de las sociedades modernas. En

efecto, en la actualidad, nuestro acceso tanto a los bienes más básicos (salud, educación, vivienda, abrigo, alimentación) como a otros bienes menos centrales (automóviles, medios para el confort hogareño) se vincula decisivamente a la cantidad de dinero de la que disponemos –apareciendo éste como un bien que ‘tiraniza’ sobre los demás (Walzer, 1983). De allí que nuestras vidas se organicen, muy centralmente, en torno a la posibilidad de obtener más dinero: ésta es la llave que nos permite acceder a los bienes que más nos importan.

Resulta dable pensar entonces que los comportamientos de las personas van a variar significativamente según si viven en una sociedad que vincula su suerte con los resultados que obtengan en el mercado económico, o en otra en donde su suerte es independiente de tales resultados. Para el pensamiento republicano, este tipo de reflexiones resultaban centrales. En efecto, muchos republicanos asumían que una comunidad libre sólo era posible si se basaba en sujetos que a la vez eran libres de toda opresión económica y se encontraban animados a defender ciertos intereses compartidos. Por ello mismo se oponían a “la dependencia de los trabajadores bajo el capitalismo industrial, en razón de que el mismo privaba a aquellos de la independencia mental y de juicio necesarias para una participación significativa en el autogobierno” (Sandel, 1998: 326). En tal sentido, por ejemplo, Thomas Jefferson consideraba que “el gobierno republicano” encontraba sus fundamentos “no en la constitución, sin dudas, sino meramente en el espíritu de nuestra gente.” Dicho espíritu iba a obligar “aún a un déspota, a gobernarnos democráticamente” (Jefferson, 1999: 212). Con Jefferson, muchos republicanos se cuestionaban también qué tipo de cualidades de carácter iban a promoverse a partir de las pautas que regulaban, en su tiempo, la vida económica de la comunidad. El antifederalista George Mason, por ejemplo, se preguntaba: “¿serán los modales propios de las ciudades comerciales populosas favorables a los principios del gobierno libre? ¿O es que el vicio, la depravación de la moral el lujo, la venalidad, y la corrupción, que invariablemente predominan en las grandes ciudades comerciales, van a ser totalmente subversivas para el mismo?” La virtud, concluía Mason, era esencial para la vida de la república y ella “no puede existir sin frugalidad, probidad y rigurosidad en la moral” (Sandel, 1996: 126). Del mismo modo se expresaban autoridades como John Adams o Benjamín Franklin. Para éste último, “[s]ólo un pueblo virtuoso es capaz de alcanzar la libertad. Y cuando una nación se convierte en corrupta y viciosa, entonces luego ella tiene más necesidad de contar con alguien que la domine” (ibid.).

En resumen, estos primeros republicanos norteamericanos asumieron que la incipiente organización comercial del país iba a alentar meros comportamientos egoístas en las personas. En tales contextos, afirmaban, los sujetos iban a empezar a ver a sus pares como potenciales competidores o enemigos, o como posibles clientes a seducir; las relaciones personales iban a pasar a ser dominadas por el interés, y las preocupaciones comunes iban a ser desplazadas por la necesidad de asegurarse un lugar o un mejor lugar en el mundo económico. En los peores casos, algunos individuos –los menos exitosos en esa lucha– iban a quedar marginados de la vida política, forzados como iban a estar a concentrarse en la propia subsistencia. Los más exitosos, mien-

tras tanto, iban a empezar a preocuparse por el lujo y la acumulación de bienes, desentendiéndose de la suerte de los demás. En conclusión, los republicanos veían que el principio del autogobierno iba a resultar afectado en la medida en que se expandieran, tal como estaba ocurriendo en ese momento, formas de accionar capaces de socavar, en lugar de fortalecer, las conductas más solidarias.

Por supuesto, frente a tales testimonios alguien podría decir que la experiencia del capitalismo industrial no vino a negar la posibilidad de la cooperación. En un sentido, dicha experiencia demostró que las formas de organización económica combatidas por los viejos republicanos eran compatibles con la existencia de emprendimientos colectivos. Más aún, podría decirse, en las sociedades capitalistas modernas se pudo advertir el florecimiento de una multiplicidad de asociaciones en donde la gente se reunió y pudo elaborar proyectos en común.

Todas estas observaciones son atendibles, pero sin embargo ignoran el punto que parece más relevante en las críticas republicanas. Ellos no negaban ni tenían por qué negar la posibilidad de que el capitalismo industrial dejara espacio para la cooperación. Lo que les interesaba señalar, en primer lugar, era que cualquier forma de organización económica promovía ciertos caracteres y conductas, mientras que desalentaba otros. Es decir, nos mostraban que ningún modelo económico resulta neutral en materia de conductas personales. Por ello mismo, los republicanos nos invitaban a prestar atención al peculiar *ethos social* promovido por el modelo de organización económica predominante en nuestra sociedad.

La segunda reflexión que nos legaron aquellos republicanos tiene que ver con el específico *ethos social* promovido por el capitalismo industrial. Básicamente, ellos nos anunciaban que tal tipo de arreglos económicos iba a cultivar los rasgos socialmente menos atractivos de nuestra personalidad. Así, fundamentalmente, a partir del modo en que tales arreglos tendían a aprovecharse de, y promover, dos especiales motivaciones humanas como lo son la codicia y el miedo -la codicia de obtener cada vez más dinero y así poder acceder a más y mejores bienes, y el miedo de caer en el abismo de la desocupación o la falta de un trabajo bien remunerado, que amenaza con privarnos de una existencia social digna¹.

Por supuesto, este tipo de comprobaciones acerca de cuáles son las motivaciones que alienta el capitalismo no dependen ni necesitan depender de la mirada crítica de los republicanos. Ellas se derivan más bien de un simple análisis del sistema de incentivos que el propio capitalismo industrial se enorgullece de explotar. Tal vez, podríamos concluir, dicho sistema de incentivos sea el más atractivo en cuanto a la riqueza de recursos que es capaz de generar. Sin embargo, en este punto lo que nos interesa -y lo que le interesaba al pensamiento republicano- es otra cuestión, vinculada con las cualidades de carácter que ese esquema de incentivos promueve. Dicho esquema crea, y se alimenta de, desigualdades; depende de ellas. Lo que los republicanos nos preguntaban, entonces, era si estábamos dispuestos a suscribir el sistema de valores que propiciaba dicha forma de organización.

Las desigualdades económicas como promotoras de desigualdades político-sociales

Una segunda cuestión que conviene examinar tiene que ver con las relaciones existentes entre las desigualdades económicas y la posibilidad de tornar posible el autogobierno colectivo. Podría decirse, en este sentido, que en la medida que en la comunidad se generan intereses antagónicos, se torna más difícil la posibilidad de contar con un gobierno que responda a los intereses de todos. Lo que tiende a ocurrir, entonces, es que un sector de la comunidad comienza a dominar al resto.

Tiempo atrás esta línea de reflexión resultaba relativamente obvia dentro del pensamiento social. Típicamente, Jean Jacques Rousseau asumía que la existencia de desigualdades económico-sociales importantes iba a afectar de modo decisivo el funcionamiento político de la sociedad (Rousseau, 1992).

En efecto, Rousseau consideraba, por un lado, que sólo una comunidad bien integrada podía ser capaz de autogobernarse o de vivir conforme a los requerimientos de la 'voluntad general'. Por otro lado, el ginebrino reconocía la existencia de dificultades significativas para la conformación de dicha 'voluntad general'. Conviene advertirlo: tal idea no aparecía en Rousseau como un sinónimo de 'decisión mayoritaria'. Más bien, la noción de 'voluntad general' se distinguía de otras por la particular actitud que requería de los individuos a la hora de conformarla. Para constituir la 'voluntad general', en efecto, los miembros de la comunidad debían considerar ante todo cuál era la decisión que más convenía al conjunto. Y sólo si los distintos miembros de la comunidad lograban dejar de lado sus intereses particulares el interés general comenzaba a tornarse posible.

Ahora bien, Rousseau no pensaba que para alcanzar aquella predisposición común en favor de los intereses compartidos bastara con invocar simplemente algún principio general de solidaridad. Ese tipo de invocaciones resultaban inútiles si los miembros de la comunidad no se sentían personalmente inclinados a pensar en el interés común. En definitiva, aquella predisposición social dependía de ciertas precondiciones contextuales que no siempre se encontraban presentes.

Según Rousseau, una comunidad marcada por desigualdades económicas profundas era una comunidad que iba a ser incapaz de autogobernarse. En ella, los individuos iban a dividirse en una multitud grupos de intereses diversos e iban a pujar en defensa de beneficios sectoriales: cada uno iba a confundir el interés de su propio círculo con el interés general. Enceguecidos por sus propios intereses, ninguno de los integrantes de estos distintos grupos iba a ser capaz de distinguir ni trabajar en pos del bien común, que iba a quedar finalmente disuelto en múltiples intereses particulares. Los pobres votarían entonces una política para los pobres, y los ricos una para los ricos. La sociedad pasaría a ser fragmentada, y la 'voluntad general' dejaría de ser soberana. Dicha dinámica política, entonces, no concluía con el triunfo de la voluntad colectiva sino, por el contrario, con una situación en donde alguno de los grupos integrantes de la sociedad afirmaba su dominio por sobre todos los demás².

Siguiendo una línea de reflexión similar a la avanzada por Rousseau, activistas como Thomas Jefferson afirmaron el valor de las comunidades pequeñas, igualitarias, homogéneas, como promotoras de un mayor involucramiento cívico en los asuntos de todos. Para Jefferson, sin la existencia de arreglos de este tipo las personas iban a ver debilitados sus vínculos con el sistema político, al que advertirían como lejano a sus propios asuntos. Según el político de Virginia, la organización en comunidades pequeñas y homogéneas iba a hacer posible una 'verdadera democracia', en donde todos habrían de estar ocupados en las cuestiones más cercanas y más importantes. Por lo demás, este activismo de nivel local iba a favorecer el control cívico sobre lo que se decidiera en niveles representativos más elevados. Así organizados, decía Jefferson, los ciudadanos serían capaces de "quebrantar, de modo pacífico y periódico, las usurpaciones de sus representantes menos confiables, rescatándolos de la horrible necesidad de tener que hacerlo de un modo insurreccional" (Jefferson, 1999: 219).

Ahora bien, en sociedades marcadas por el 'hecho del pluralismo', esto es, por la existencia de múltiples formas de vida razonables y al mismo tiempo radicalmente diferentes entre sí (Rawls, 1991), reclamos como los que podían avanzar Rousseau o Jefferson pueden aparecer como amenazadores o simplemente inútiles. Puede pensarse, en efecto, que en el contexto de sociedades como las actuales, insistir con la idea de homogeneidad social es inútil porque 'ya no hay vuelta atrás', no hay posibilidad sensata de recrear el tipo de ideal que ellos defendían, basado en comunidades pequeñas y homogéneas. Además, podría agregarse, dicho ideal debería descartarse aún en el caso de que fuera fácticamente posible, dado que amenaza con forzarnos a combatir la diversidad, a discriminar al que actúa o piensa de modo distinto de la mayoría.

Dicho esto, sin embargo, cabría reconocer que una reconstrucción plausible del pensamiento de Rousseau o Jefferson no necesita poner el acento en la homogeneidad como objetivo social primordial. Lo que destaca de tales observaciones es, primero, el énfasis que ponen en el estudio de (lo que podríamos denominar) las precondiciones del autogobierno. Según autores como los citados, existían factores sociales que favorecían el autogobierno y otros que lo perjudicaban, por lo que convenía prestar atención a los mismos en la medida en que estuviéramos efectivamente comprometidos con el logro de una sociedad autogobernada. En segundo lugar, y más específicamente, ellos venían a decirnos que en sociedades no igualitarias –y sobre todo en sociedades quebradas entre grupos ricos y pobres– era dable esperar que el modelo del autogobierno terminara siendo desplazado en favor de otro, en donde el grupo de los más aventajados iba a dominar a los demás.

Este último reclamo en particular resulta especialmente pertinente para las sociedades modernas, en donde pueden advertirse con claridad los múltiples modos en que las desigualdades económicas repercuten sobre otras esferas, reproduciendo aquellas desigualdades. Parece claro, por ejemplo, que la existencia de desigualdades económicas significativas suele provocar un acceso diferencial a la educación en don-

de los más ricos acceden a un nivel de enseñanza mucho más elevado que los más pobres, y que este tipo de diferencias tiende a repercutir gravemente en el desarrollo político de la comunidad. Parece claro también que, si no se controla el uso del dinero en las campañas políticas, la política tiende a acercarse peligrosamente a los intereses de los grupos más ricos. Parece claro, al mismo tiempo, que si la comunidad no reacciona frente a la desigualdad de recursos, las ideas de los más aventajados tienden a circular con enorme facilidad, mientras que las de los sectores con menos recursos comienzan a depender para su circulación de la simpatía o piedad que puedan generar en aquellos que controlan los principales medios de comunicación. En definitiva, son múltiples las formas en que las desigualdades económicas contribuyen a prohijar desigualdades en otros ámbitos. Todas esas ramificaciones de la desigualdad, en última instancia, no hacen más que prevenir el logro del autogobierno colectivo.

Economía, controles y autogobierno

En esta sección me ocuparé de un último argumento, que sostiene que si tenemos razones para afirmar el valor del autogobierno político, y consecuentemente para promoverlo, entonces por razones de consistencia también tenemos razones para afirmar y promover el valor del autogobierno económico. En otras palabras, se mantiene aquí que los principios que tornan atractivo el ideal del autogobierno político –y así, la posibilidad de que tomemos bajo nuestro control los asuntos más importantes de nuestra vida política– son los mismos que debieran tornar atractivo el autogobierno económico. Esta propuesta, claramente, viene a desafiar el tipo de convicciones que parecen más frecuentes en las comunidades modernas, en donde el principio del autogobierno encuentra alguna manifestación dentro de la esfera política, pero se detiene luego en la puerta de entrada de otras áreas, como la económica.

Para comenzar nuestro análisis podemos partir de la que parece ser la manifestación más importante de nuestro compromiso con el ideal del autogobierno político: el principio de un hombre-un voto. La severa afirmación que hacemos de este ideal se basa indudablemente en el hecho de que nos reconocemos como iguales, en nuestra preocupación por asegurar que todos estemos en un pie de igualdad. Estamos convencidos de que, en política al menos, nadie merece una consideración diferencial por razones vinculadas a su color de piel, género, clase u origen social. De allí derivamos la idea de que la política es un asunto colectivo, que en principio debe quedar en nuestras manos. Así, podemos reconocer el sentido de las afirmaciones de Jefferson cuando decía que la política republicana requería de una cada vez mayor “presencia del elemento popular en la elección y control” de la misma (Jefferson, 1999: 209). ¿Es irrazonable entonces pensar en la esfera económica a lo largo de lineamientos similares? ¿Por qué lo que resulta razonable en la esfera política no puede serlo en la económica? ¿Es que nos desinteresamos por completo de lo que pueda resultar justo o injusto a nivel económico? ¿Es que consideramos que la única forma justa de ac-

tuar en este terreno consiste en dejar que las desigualdades se creen, para recién después en el mejor de los casos intentar remediarlas? En definitiva, la pregunta que nos incitan a hacer los republicanos es por qué no extendemos el principio de un hombre-un voto al campo económico, en donde en la actualidad la voluntad de algún individuo o grupo (un gran inversionista, un lobby empresario) termina teniendo mucho más peso que el reclamo de miles o millones de individuos.

Históricamente, fueron varias las respuestas que se intentaron para hacer frente a este tipo de preguntas. Por ejemplo, desde la ‘escuela manchesteriana’ de la economía se comenzó a difundir la idea de la ‘mano invisible’ como única forma sensata de respetar la libertad de las personas. Según Adam Smith, el ordenamiento económico debía ser el resultado de la libre interacción entre los distintos agentes que forman parte de la comunidad y no de la voluntad de algún grupo o mayoría circunstancial.

Tales ideas se hicieron muy populares también en América Latina. El notable pensador colombiano José María Samper sintetizó canónicamente las mismas en su ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas. En dicha obra, Samper sostuvo que en las sociedades, como en la naturaleza, la espontaneidad de los procesos conducía a su equilibrio, y definió al liberalismo como individualismo, antiolectivismo y antiestatismo³. Afirmó entonces:

“Si se quiere, pues, tener estabilidad, libertad y progreso en Hispano-Colombia, es preciso que los hombres de Estado se resuelvan a gobernar lo menos posible, confiando en el buen sentido popular y en la lógica de la libertad; que se esfuercen por simplificar y despejar las situaciones, suprimiendo todas las cuestiones artificiales, que sólo sirven de embarazo” (Samper, 1881: 486-488).

En la Argentina, Juan Bautista Alberdi reivindicó también dicha doctrina del ‘dejar hacer’, que renacía en su época gracias al trabajo de figuras tales como Herbert Spencer y Adam Smith, con las que Alberdi estaba muy familiarizado. “Toda la cooperación que el Estado [puede] dar al progreso de nuestra riqueza [debe] consistir en la seguridad y en la defensa de las garantías protectoras de las vidas, personas, propiedades, industria y paz de sus habitantes” (Alberdi, 1920: 157). En todas las demás tareas de las que quisiera ocuparse, el Estado se encontraba destinado a un irremediable fracaso. El Estado, decía, obra entonces “como un ignorante y como un concurrente dañino de los particulares, empeorando el servicio del país, lejos de servirlo mejor” (Alberdi, 1920: 163)⁴.

El rechazo de tales autores hacia el activismo del Estado, por supuesto, no era dogmático ni se basaba en una defensa ingenua de la libertad individual. Ellos temían que, invocando los mejores ideales (salvaguardar a los sectores más desaventajados, por ejemplo), el Estado terminara involucrándose en los asuntos de cada uno, ahogando las iniciativas personales, y finalmente oprimiendo a los individuos. Según estos autores, a partir de su esencial falta de información el Estado iba a tender a convertirse en un ‘gigante bobo’, bienintencionado pero incapaz de actuar.

Ideas como las anteriormente expresadas siguen siendo populares en la actualidad. Así, hoy se nos dice que a partir del monopolio de la violencia legítima que ejerce el Estado tiende a convertirse en una temible fuente de peligros para la libertad personal. Del mismo modo, se nos dice que a partir de la cantidad de recursos que controla el Estado va a convertirse en una presa demasiado atractiva para ciertos intereses sectoriales, que harán lo posible por poner la capacidad de éste a su propio servicio. En definitiva, y conforme a tales argumentaciones, cualquier intento de instauración de un principio igualitario resulta inaceptable dados los riesgos de caer ya sea en la ineficiencia económica o en el totalitarismo político.

Ahora bien, este tipo de objeciones no parecen en principio bien orientadas. En verdad, resulta curioso que la pretensión de 'darle voz a cada uno de los afectados' se asimile al totalitarismo. En la política, notablemente, asociamos dicha pretensión con la libertad, y a su opuesto justamente con el totalitarismo. Por lo demás, la idea de que la gestión colectiva requiere que 'cada paso' económico se decida colectivamente implica una reducción al absurdo de propuestas como las que aquí podrían formularse. Nuevamente, defender la primacía de la voz y el control colectivos, en política, no requiere que pensemos en expresiones plebiscitarias permanentes. Es dable pensar una vida política distinguida por una mayor intervención comunitaria y que al mismo tiempo –y que por ello mismo– sea más respetuosa de la libertad de cada uno. Del mismo modo, podría decirse, es imaginable un mundo de menor discrecionalidad económica en donde ciertos agentes económicos o lobbies empresarios no cuenten con el poder de decisión y veto con el que hoy cuentan, y que por ello mismo sea más compatible con la libertad general.

¿Cuáles son las razones, entonces, para asimilar este mundo con un mundo de menores, y no mayores, libertades individuales?

Tal vez lo que se nos quiere decir es que el mundo del igualitarismo económico es en un sentido más justo que otro no distinguido por el igualitarismo, pero que al mismo tiempo es, y tiende a permanecer como, un mundo indebidamente más pobre, dada la ineficiencia económica propia de las decisiones mayoritarias. Sin embargo, si éste es el argumento en juego, el mismo tampoco resulta inmediatamente atendible. Ante todo, porque supone algo que no es nada obvio: que las desigualdades económicas ayudan a generar niveles de riqueza significativos los cuales en definitiva terminan siendo beneficiosos para todos los miembros de la comunidad. La primera premisa de tal argumento puede ser cierta, pero el pensamiento republicano nos ayuda a ver que la segunda no tiende a serlo, dada la forma en que las desigualdades económicas tienden a generar desigualdades políticas, y así a perpetuarse. Por lo demás, y para sostenerse, dicho argumento requiere afirmar alguna variante de la idea elitista según la cual la comunidad sólo es capaz de tomar decisiones ciega e irracionalmente. Este argumento es por lo menos apresurado e inatractivo, al exigirnos que dejemos de lado los presupuestos igualitarios que afirmamos al proclamar ideas como la de un hombre-un voto⁵.

Conclusiones

En este trabajo procuré defender tres argumentos destinados a reconectar nuestras intuiciones políticas igualitarias con nuestras intuiciones igualitarias en materia económica. El primero mostraba que el autogobierno político requiere de individuos animados por ciertas cualidades de carácter, y sostenía que en condiciones económicas no igualitarias tales cualidades tienden a ser socavadas. El segundo afirmaba que las desigualdades económicas bloquean el ideal del autogobierno político, generando una situación más bien opuesta a aquél, en donde los más aventajados ejercen su dominio sobre los menos aventajados. El tercer argumento, finalmente, sostenía que los mismos principios que nos llevan a defender el autogobierno político, y así la idea de 'un hombre-un voto', deben llevarnos a defender el autogobierno en materia económica.

Bibliografía

- Alberdi, J.B. 1920 *Obras Selectas* (Buenos Aires: Librería La Facultad, edición ordenada y revisada por J.V. González).
- Cohen, G.A. 2002 “¿Por qué no el socialismo?,” en Gargarella, R. y F. Ovejero (Compiladores) *Razones para el socialismo* (Barcelona: Paidós).
- Harrington, J. 1992 (1656) *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Holmes, S. y C. Sunstein 1999 *The Cost of Rights* (New York: Norton & Company).
- Jaramillo Uribe, J. 1964 *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* (Bogotá: Editorial Temis).
- Jefferson, T. 1984 *Writings* (New York: Literary Classics).
- Jefferson, T. 1999 *Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Paine, T. 1995 *Collected Writings* (New York: The Library of America).
- Rawls, J. 1971 *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press).
- Rawls, J. 1991 *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).
- Sandel, M. 1996 *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press).
- Sandel, M. 1998 “Reply to Critics”, en Allen, A. y M. Regan (Editores) *Debating Democracy's Discontent* (Oxford: Oxford University Press).
- Sayeg Helú, J. 1972 *El constitucionalismo social mexicano* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Street, J. 1959 *Artigas and the Emancipation of Uruguay* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Walzer, M. 1983 *Spheres of Justice* (Oxford: Blackwell).
- Wood, G. 1969 *The Creation of the American Republic* (Chapell Hill: University of North Carolina Press).
- Zarco, F. 1957 *Historia del Congreso Constitucional de 1857* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos).

Notas

1 Como señalara contemporáneamente el filósofo G.A. Cohen, desde el punto de vista de la codicia 'las otras personas son vistas como posibles fuentes de enriquecimiento (me sirvo e ellos), y desde el miedo, son vistas como amenazas' (Cohen, 2002). Conviene dejar en claro también que las afirmaciones de Cohen no son una excepción dentro de la filosofía política de nuestro tiempo. El trabajo de Michael Sandel en *Democracy's Discontent*, por ejemplo, representa un excelente intento de retomar la tradición republicana y mostrar su relevancia para pensar las formas de alienación y explotación presentes en sociedades como las nuestras (1996). Aún autores inscriptos en vertientes más claramente liberales, como John Rawls, muestran su sensibilidad frente a aquellas preocupaciones. En efecto, en el influyente trabajo de Rawls resulta muy importante mostrar de qué modo ciertas desigualdades económicas pueden impactar sobre el carácter de las personas y así, finalmente, sobre el carácter de la propia sociedad. Según Rawls, en una sociedad en donde pocos tienen mucho y muchos casi nada, es esperable que los más desaventajados sufran una sensible pérdida en su autoestima –un dato grave si uno asume, como el filósofo norteamericano, que el autorrespeto es el 'bien primario' más importante (1971: 468).

2 Es curioso ver de qué modo esta línea de pensamiento se diferencia de la que se tornaría predominante tiempo después en ciertos sectores de la dirigencia norteamericana. Mientras un político tan influyente como James Madison asumía que la sociedad estaba dividida en grupos y que los individuos actuaban a partir de motivaciones fundamentalmente egoístas, Rousseau consideraba que ambas situaciones eran más un resultado de la creación humana que rasgos fijos e imposibles de erradicar de las nuevas sociedades. Más aún, como Rousseau consideraba que la formación de la 'voluntad general era un objetivo social primordial, consideraba necesario emplear los poderes del Estado para asegurar las condiciones sociales que la hicieran posible.

3 Del mismo modo, Samper afirmaba "[las] razas del Norte tienen el espíritu y las tradiciones del individualismo, de la libertad y la iniciativa personal. En ellas el Estado es una consecuencia, no una causa, una garantía de derecho, y no la fuente del derecho mismo, una agregación de fuerzas, y no la única fuerza. De ahí el hábito del cálculo, de la creación y del esfuerzo propio. Nuestras razas latinas, al contrario, sustituyen la pasión al cálculo, la improvisación a la fría reflexión, la acción de la autoridad y de la masa entera, a la acción individual, el derecho colectivo, que lo absorbe todo, al derecho de todos detallado en cada uno" (Jaramillo Uribe, 1964: 50).

4 Decía Alberdi: "En todo interviene el Estado y todo se hace por su iniciativa en la gestión de los intereses públicos. El Estado se hace fabricante, constructor, empresario, banquero, comerciante, editor, y se distrae así de su mandato esencial y único, que es proteger a los individuos de que se compone contra toda agresión

interna y externa” (ibid.) Y en el mismo sentido agregaba: “la libertad individual (...) es la obrera principal e inmediata de todos [los] progresos, de todas [las] mejoras, de todas las conquistas de la civilización en todas y cada una de las naciones (...) Pero la rival más terrible de esa hada de los pueblos civilizados es la Patria omnipotente y omnímota que vive personificada fatalmente en Gobiernos omnímodos y omnipotentes, que no la quieren porque es límite sagrado de su omnipotencia misma (...) Por decirlo todo en una palabra final, la libertad de la patria es una faz de la libertad del estado civilizado, fundamento y término de todo el edificio social de la humana raza” (1920:170-71).

5 En este punto conviene introducir un último comentario vinculado con los alcances y límites de la neutralidad estatal. No es razonable afirmar que criterios como los hasta aquí defendidos implicarían grados inaceptablemente amplios de intervencionismo estatal. Esta es una crítica débil, ante todo, porque asume que situaciones económicas como las que predominan en una mayoría de sociedades modernas no son, ellas también, el producto de la intervención del Estado. Vale decir: no tiene sentido impugnar el intervencionismo económico que aquí se defiende enarbolando por ejemplo la defensa de un esquema de propiedad privada y ‘libre mercado’ aparentemente libre de injerencias estatales. Ambas formas de organización, necesariamente, requieren de un intenso intervencionismo estatal. En algún caso, tales intervenciones expresan la voluntad colectiva de modo más claro (por ejemplo, aquellas intervenciones que procuran implementar lo que la comunidad ha decidido luego de un proceso de debates públicos), y en otras lo hacen de forma menos visible (a través de la decisión del Estado de utilizar el aparato judicial para proteger la propiedad amenazada de algunos individuos o a través de la decisión del Estado de respaldar con su poder coercitivo ciertos acuerdos entre particulares y no otros). Ver al respecto, por ejemplo, Holmes y Sunstein (1999).